العقل التاريخيّ وإشكاليّات التّحديث:
قسطنطين زريق وعبد الله العروي أنموذجين

باسم المكي

لقد تعدّدت الدراسات المهتمّة بالظاهرة التاريخيّة وتنوّعت، غير أنّ ما يلفت الانتباه تركيز معظمها على مواضيع مخصوصة من قبيل قضيّة نشأة علم التاريخ عند العرب أو دراسة أعمال المؤرّخين وممارساتهم التاريخيّة. وظلّت البحوث المخصّصة لاستجلاء الرؤى التاريخيّة السائدة في الثقافة العربيّة الإسلاميّة وتبيّن أسسها المعرفيّة تشكو نقصاً واضحاً. لذلك نروم في هذا البحث النّظر في سيرورة تشكّل الوعي بالظاهرة التاريخيّة عند العرب واستخلاص أهمّ الرؤى السائدة قديماً من جهة ونطمح إلى دراسة أهمّ الإسهامات السّاعية إلى تحديث نظرة العرب إلى التاريخ من جهة أخرى. فقُسِّم العمل إلى محورين رئيسين. اهتممنا في المحور الأوّل بتطوّر العقل التاريخيّ عند العرب، وبحثنا في مؤثّرات النشأة وسعينا إلى استجلاء مختلف الرؤى التاريخيّة السائدة عندهم. أمّا المحور الثّاني فخصصناه للنّظر في جملة من المحاولات النّاقدة لهذه الرؤى القديمة والهادفة إلى تحديثها. وقد اهتممنا في هذا المحور بفكر كلّ من قسطنطين زريق من خلال كتابه «نحن والتاريخ»[1] وعبد الله العروي من خلال كتابه «العرب والفكر التاريخيّ»[2].

I. مراحل تشكّل العقل التاريخيّ عند العرب

إنّ البحث في تصوّر العرب للتاريخ هو بحث يتناول تصوّر جماعة مّا للتاريخ البشريّ عامّة ولتاريخها خاصّة. و هذا التصوّر مرتبط بالتّساؤل عن حقيقة الوجود الإنسانيّ. وهو تساؤل يُصاغُ في من أين؟ ولماذا؟ وإلى أين؟ ولا ريب في أنّ هذه الفكرة تُعتبر ملازمة لكلّ جماعة بشريّة لكنّها تتكيّف وَفق إدراك الجماعة لهويّتها الذّاتيّة لأنّ التاريخ جزء من الهويّة. فكلّ شعب يؤرّخ ذاته. ولا جدال في أنّ هذه الفكرة تنمو وتتطوّر بتطوّر الحاجات الاجتماعيّة والثقافيّة لمجموعة بشريّة مّا[3]. ولعلّ من المتّفق عليه بين الباحثين أنّ الأسطورة تمثّل المنطلق الوصفيّ الذي يُعدّ أوّل محاولة لتفسير لغز الوجود، فهي نظام فكريّ منسجم ومتكامل وله معقوليّته الخاصّة. ولعلّ أهمّ سمة من سمات هذا التفكير الأسطوريّ تتمثّل في الخلط بين الفعل الإنسانيّ وتأثير القوى الغيبيّة فيه. وقد كان عرب الجزيرة قبل الإسلام ينخرطون في هذا التّصوّر الأسطوريّ فكان التاريخ عندهم فعلاً بشريًّا يُمزج بالخيال الأسطوريّ ويوظّف لغايات إجتماعيّة وثقافيّة[4].

ويمكن القول إنّ فكرة العرب عن التاريخ قد تطوّرت تطوّراً ملحوظاً مع الحدث الإسلاميّ. فقد حصلت نقلة نوعيّة في تصوّرهم، إذ نلحظ بروز المقوّمات الأساسيّة لنشأة علم التاريخ. فقد توفّرت الأبعاد الثّلاثيّة للفعل التاريخيّ والمتمثّلة في البعد المكانيّ والبعد الزمانيّ والحدث. فالتاريخ مكان وزمان وحدث. ولقد كان لفكرة التاريخ في القرآن دورٌ مهمّ في تطوّر هذا الوعي التاريخيّ. فقد اهتمّ النّصّ القرآنيّ بقصص الأمم البائدة من عاد[5] وثمود وقوم صالح... وقد رسم خطًّا تطوّريًّا للزمن بدأ بخلق الكون وظهور آدم وينتهي بحياة أخرويّة بعد الممات، ونجد فيه إقراراً بمسؤوليّة الإنسان في الأرض. ولعلّ هذا الإقرار يُعَدُّ مدخلاً أساسيًّا لاعتبار التاريخ فعلاً إنسانيًّا يقع في إطار زمانيّ ومكانيّ. وفضلاً عن ذلك فقد حرص القرآن على التّمييز بين «أساطير الأوّلين» والحقيقة التاريخيّة. لذلك شَعُرَ المسلمون بأنّهم يمتلكون وحدهم الحقيقة التاريخيّة، وهو أمر تفطّن إليه العروي في قوله: «ولذلك سيعتقد العرب مدّة طويلة ويفخروا أنّهم وحدهم شعب تاريخ والشّعوب الأخرى تملك فقط حكايات لا يجد اليقين إليها سبيلاً»[5].

وإجمالاً، فإنّ الوعي التاريخيّ عند العرب قد تأثّر بعاملين أساسيّين هما:

-**العامل الدينيّ**: فقد ارتبط التاريخ عندهم بالمحافظة على التراث الدينيّ ونقله إلى الأجيال اللاّحقة. لذلك التصق التاريخ في نشأته بالخبر والحديث[6]. فكان جمع السّيرة ومغازي الرسول أهمّ ما سعى إليه الإخباريّون في المرحلة الأولى.

-**والعامل السياسيّ**: لقد ارتبط التاريخ أساساً ببداية تكوين الأمّة الإسلاميّة. وقد أثّر العامل السياسيّ في رؤية المؤرّخ. فظهرت من ثمّة رؤية ساعية إلى توحيد الرواية لتأسيس رواية رسميّة لتاريخ الأمّة. وبرزت في المقابل رؤى مذهبيّة حاولت فيها كلّ طائفة أن تؤرّخ لذاتها. ولعلّ أكبر دليل على ذلك تواصل الكتابة في الأنساب وأيّام العرب.

ولعلّ ما يمكن استنتاجه من هذه الفترة الجنينيّة لعلم التاريخ هو أنّ منابع المعرفة التاريخيّة عند المسلمين كانت متأصّلة في الثقافة العربيّة الإسلاميّة، إذ أحوجت إليها حاجات دينيّة وسياسيّة وثقافيّة دعّمها إيجاد تقويم هجريّ في عهد الخليفة الثّاني عمر بن الخطّاب. وهو ما يؤكّده العروي بقوله: «إنّ تأليف التاريخ الإسلاميّ من إبداع العرب. لقد فشلت المحاولات للعثور على مؤثّرات خارجيّة يونانيّة أو فارسيّة [...] ليس التاريخ الإسلاميّ

نقلاً أو اقتباساً أو استعارة من الغير»[7].

ولقد زادت مرحلة التّدوين تثبيتاً لهذا العلم، فخارج التّدوين لا يمكن الحديث عن علم من العلوم. فالتّدوين تثبيت للذّاكرة وانتقاء صيغة من جملة صيغ محتملة. غير أنّ الوعي بالظاهرة التاريخيّة في الفترة الأولى بدا جنينيًّا إذ كان التاريخ في نشأته مرتبطاً بجمع الأخبار ونقل الرّوايات المختلفة، والتاريخ ليس جمعاً ولا تكديساً للمرويّات وإنّما هو سعي لبناء الماضي بناءً متماسكاً توظّف فيه الأخبار رغم إختلافها وتناقضها أحياناً. وقد سعى مؤرّخو القرن الثالث حجري إلى تطوير الكتابة التاريخيّة. ويمكن إجمال أهمّ سمات هذا التطوّر في جملة من الآليّات:

-**ظهور النزعة التأليفيّة**: فقد حاولوا التّأليف بين مختلف الأخبار المتفرّقة التي وفّرها الجيل الأوّل.

-**إدخال السيرورة الزمنيّة**: فالتاريخ تعاقب وتسلسل في الأحداث. وهذه الظاهرة كانت غائبة في أعمال الجيل الأوّل من الإخباريّين. ولعلّ المتفحّص لتاريخ الطبري يلحظ الجهد الواضح في التبويب والتحقيب. فقد أخضع المؤرّخ تصوّره للتاريخ لرؤية زمنيّة مخصوصة سمحت له بإبراز التسلسل الزمنيّ للأحداث التاريخيّة.

-**نقد الروايات**: لئن اقتصر الجيل الأوّل على جمع المادّة الخام فإنّ مؤرّخي القرن الثالث قد أعملوا الفكر في هذه المادّة وأخضعوها لمقاييس نقديّة اختلفت من مؤرّخ إلى آخر.

وقد أفرزت هذه الكتابات وعياً جليًّا بالظاهرة التاريخيّة، إذ أفضت جهود الطبري (ت ـ 310 هـ)، والمسعودي (تـ 345 هـ)، واليعقوبي (تـ 292 هـ)، إلى تحقيق ما يسمّى بـ«تاريخ الأمّة الإسلاميّة»[8]. فالطبري مثلاً يحقّق في كتابه نوعاً من الإجماع، إذ يبتعد عن المواقف المغالية وينحو نحو الاعتدال، وهو بذلك يسعى إلى تقريب الشقّة بين أفراد الأمّة[9]، غير أنّ الوعي بتاريخ الأمّة الإسلاميّة لم يمنع الطبري والمسعودي مثلاً من العناية بتاريخ الأمم الأخرى المنضوية تحت راية الإسلام من قبيل الهنود والفرس. لذلك فقد نحا التاريخ عندهم نحو الكونيّة. وقد ساهمت هذه الرؤية الانفتاحيّة في ازدهار علم التاريخ فانفتح على تجارب الأمم الأخرى واستثمر جملة من العلوم المختلفة. فقد استفاد مسكويه (تـ 421 هـ) من الفلسفة في «تجارب الأمم» ووظّف المسعودي علم الجغرافيا في «مروج الذهب»، وظهرت النظرة الإثنيّة الفلسفيّة عند أبي الريحان البيروني (تـ 440 هـ) في كتابه «تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة». فتجذّر، من ثمّة، الوعي التاريخيّ عند العرب. فلم يعد التاريخ خبراً ينقل وإنّما أصبح خبراً يُنقد، ولم يعد المؤرّخ يسعى إلى تأسيس تاريخ للأمّة فحسب، بل أصبح منفتحاً على التاريخ الكونيّ. وتحوّل التاريخ إلى مجال للبحث والمعرفة والإضافة[10].

إنّ هذه النزعة الإنسيّة (Humaniste) هي التي أنتجت الفكر الخلدونيّ. فقد حاول ابن خلدون (1332 م – 1406 م) في «المقدّمة» أن يستخلص من الأحداث المحلّيّة قانوناً كلّيًّا صالحاً لكلّ الحضارات. فحرص على القيام بدراسة عقليّة للتاريخ يحصر فيها ما هو ثابت ويستجلي ما هو متحوّل في الحضارات. وقد سعى منذ الفصل الأوّل من «المقدّمة» «في فضل علم التاريخ وتحقيق مذاهبه والإلماع لما يعرض للمؤرّخين من المغالط وذكر شيء من أسبابها» إلى مراجعة عمل من سبقه من المؤرّخين. فقسّم المؤرّخين إلى أربعة أصناف:

-الصنف الأوّل وهم الفحول.
-الصنف الثّاني وهم المتطفّلون على التاريخ.
-الصنف الثالث وهم المقلّدون.
-الصنف الرابع وهم المختصرون.

وقد سعى ابن خلدون في المقدّمة إلى نقد كلّ صنف من هذه الأصناف. فعند تطرّقه إلى الفحول بَيَّنَ قلّة عددهم: «هم قليلون لا يكادون يجاوزن عدد الأنامل ولا حركات العوامل»[11]. ويحصر ابن خلدون فضلَ الفحول في تأسيس العلم وتدوينه «وإنّ فحول المؤرّخين في الإسلام قد استوعبوا أخبار الأيّام وجمعوها وسطّروها في صفحات الدفاتر وأودعوها»[12]. أمّا الفضيلة الثانية فتتمثّل في أمانة النقل حتّى «ذهبوا بفضل الشُّهرة والإمامة المعتبرة». وفضلاً عن ذلك فإنّه يعترف لهم بفضل إدراك معنى التاريخ الكونيّ «ثمّ إنّ أكثر التواريخ لهؤلاء عامّةُ المناهج والمسالك لعموم الدولتين صدر الإسلام في الآفاق والممالك وتناولها البعيد من الغايات في المآخذ والمتارك ومن هؤلاء من استوعب ما قبل الملّة من الدول والأمم والأمر العَمَم كالمسعودي ومن نحا منحاه»[14]. غير أنّ ذكر هذه الفضائل لم يمنع ابن خلدون من توجيه النقد لما أنجزوه، ويمكن إجمال نقده في ثلاثة مستويات:

1. **المستوى المعرفيّ**: فقد اتّهمهم بأنّهم يقتصرون على سرد الأحداث أي اعتبارهم التاريخ مجموعة أخبار. والتاريخ عند ابن خلدون ليس مجرّد ذكر للأخبار وإنّما هو «نظر وتحقيق». وفضلاً عن ذلك فقد انتقدهم في اعتمادهم النقل ومنهجيّة الإسناد ممّا أوقعهم في أخطاء منهجيّة، إذ لكلّ علم منهجه المخصوص. إنّ اعتماد المؤرّخ لمنهج علماء الحديث قد تسبّب في قبول مرويّات غير معقولة. لذلك فإنّ غياب إعمال العقل عندهم قد دفعهم إلى الخلط بين ما هو ممكن الوقوع وما هو مستحيل الوقوع، فكان الخلل في المنهج مؤدّياً إلى الخلل في التّصوّر. ولهذا السّبب اشترط ابن خلدون اعتماد قانون المطابقة بين ما وقع وما نُقل عن السلف. وقد كانت نتيجة تحكيم هذا القانون مراجعة الكثير من المرويّات من قبيل أسباب نكبة البرامكة والشكّ في عدد جنود موسى...

2. **المستوى الثّاني**: خطأ الذاتيّة والانحياز والتعصّب المذهبيّ. فقد لاحظ ابن خلدون أنّ المؤرّخين ينقلون من الأخبار ما يتلاءم ومذهبهم وهم بذلك يخلّون بشرط أساسيّ من شروط الكتابة الموضوعيّة.

3. **المستوى الثالث**: الولع بذكر الغريب والعجيب والتأثّر بالشائعات. ولقد زادت حدّة هذا الأمر خاصّة مع المتطفّلين على التاريخ «والتطفّل على الفنون عريضٌ طويل»[15]. ويضاف إلى المتطفّلين طائفة أخرى من المقلّدين الذين يتّسمون بضعف الملكة النقديّة وقد وصفهم ابن خلدون ببلادة الطبع والعقل[16].

لقد حرص ابن خلدون على تأسيس منهج عقليّ للكتابة التاريخيّة تَقوم أسسه على المطابقة بين الخبر والواقع والموضوعيّة

في نقل الأحداث والانفتاح على تجارب بقيّة الأمم. ولكن إذا كان ابن خلدون وريثَ هذا الانفتاح في الرؤية التاريخيّة وكان امتداداً لهذا الخطّ المنفتح على العالم وعلى بقيّة العلوم فلِمَ نجده ينقد المؤرّخين نقداً لاذعاً؟ ولِمَ يقلّل من عدد الفحول؟ ولِمَ يذكر التقليد والاختصار في كتب التاريخ حتّى أنّ قارئ «المقدّمة» يتّضح له دون أدنى شكّ أنّ ابن خلدون قد ساءه تدنّي الأوضاع المعرفيّة في عصره حتّى بدا عمله محاولة لإنقاذ علم التاريخ؟ فهل يعني هذا أنّ خطأً مّا في تاريخ الأفكار قد حصل وتراجعاً في الوعي التاريخيّ قد وقع؟

يمكن الإقرار بأنّ الخطّ التطوّريّ الذي رسمه العمل لم يكن في الحقيقة على هذا التواصل ولم يكن الوعي بالظاهرة التاريخيّة بهذا الانسجام والامتداد وإلاّ ما كان لعمل ابن خلدون ونقده من معنى. فعلى نقيض هذه الرؤية المنفتحة على الآخر المختلف من جهة وعلى بقيّة العلوم من جهة أخرى تجلّت رؤية نكوصيّة للتاريخ. فقد تقلّص الوعي التاريخيّ وتراجع خاصّة في القرن السابع وما بعده نتيجة أسباب لعلّ أهمّها تفكّك الدولة الإسلاميّة واستفحال الحروب الصليبيّة. وقد اتّضح هذا الانحدار في كتاب «الكامل في التاريخ» لعزّ الدين بن الأثير (ت 630 هـ/ 1236 م). لقد كان ابن الأثير في تاريخه معوّلاً على الطبري ناهجاً منهجه. فلم يكن بذلك مبدعاً بل مقلّداً «فابتدأت بالتاريخ الكبير الذي صنّفه الإمام أبو جعفر الطبري إذ هو الكتاب المعوّل عند الكافّة عليه، والمرجوع عند الاختلاف إليه»[17]. وإذا كان الطبري في تاريخه ساعياً إلى عقلنة الخطاب التاريخيّ ومؤسّساً «لتاريخ الأمّة الإسلاميّة»[18] فإنّ مشروع ابن الأثير كان متمثّلاً في إعادة إحياء أمجاد الأمّة الإسلاميّة ومحو كلّ الحدود الفاصلة بين شرقها وغربها[19]. لقد كان خطابه منسجماً مع حالة الوهن والتصدّع المستشري داخل كيان الأمّة. فكان تاريخه محاولةً لرأب الصدع[20]. وظهرت من ثمّة رؤية إيديولوجيّة للتاريخ سعت إلى الحفاظ على وحدة الأمّة. فجعلت من تاريخ الأمّة تاريخاً مركزيًّا بل جعلت منه التاريخ الحقّ. فنُظر إلى التاريخ من خلال ثلاث فترات: فترة ما قبل الدعوة وفترة الدعوة وفترة ما بعد الدعوة. فإذا كانت فترة ما قبل الدعوة لا تتضمّن الحقيقة التاريخيّة إذ هي «أساطير الأوّلين» والحقيقة في هذه الفترة ظنّيّة محتملة، فإنّ الحقيقة التاريخيّة كامنة في عصر النبوّة والوحي. وقد حرص المؤرّخ على نقل هذه الفترة نقلاً أميناً حتّى استحالت أنموذجاً ثقافيًّا يُحتَذى. أمّا تاريخ الخلف -أي فترة ما بعد الدعوة- فهو عموماً تاريخ انحطاط. وبات الزمن عند المؤرّخ يمثّل خطراً على الحقيقة لأنّه يتلفها. فالتاريخ أصبح مضيعة للحقيقة.

إنّ هذه الرؤية قد قلّصت من الوعي بالظاهرة التاريخيّة. فقد قيّدت الحقيقة وحصرتها في زمن النبوّة. فأضحت الأحداث التي تلت هذه الفترة لا معنى لها عند المؤرّخ ما دام الزمن إلى انحطاط. لذلك لم يَعد المؤرّخ بحاجة إلى نقد الأخبار والاهتمام بالتاريخ. فالحكمة موجودة في الفترة التأسيسيّة.

لقد مثّلت هذه الرؤية حدًّا من حدود العقل التاريخيّ وشكّلت وعياً منغلقاً لا يعتقد إلاّ في التاريخ الخاصّ للأمّة. وقد عضدت هذه الرؤية النكوصيّة للتاريخ جملة من الحدود الأخرى ضبطها العروي وفصّل فيها القول في كتابه «العرب والفكر التاريخيّ» ويمكن حصرها في:

•**وَهْمُ الموضوعيّة**: لقد أكّد العروي أنّ دارسي التاريخ العربيّ قد اعترفوا بموضوعيّة المؤرّخ حتّى قال «فون غرونباوم» في كتابه «إسلام القرون الوسطى» «رغم تحيّز وتملّق مؤرّخي البلاط إنّ موضوعيّة عامّة الأسطوغرافيّة العربيّة ميزة تستحقّ الإعجاب والتنويه»[21] . غير أنّ هذا الحيادَ ليس بالمعنى العلميّ وإنّما هو حسب العروي «نوع من الاعتراف بالحكمة الإلهيّة»[22]. "فظهور الأمر الإلهيّ أثناء العهد النبويّ يضمن موضوعيّة الشهود وبالتالي المؤرّخ»[23] . إنّنا حسب العروي «أمام موضوعيّة الواجب وموضوعيّة العجز والإحجام»[24] . فالأمر الإلهيّ هو الذي يلزم بالموضوعيّة وهذا ما يقود العروي إلى إبراز حدٍّ آخر في الوعي التاريخيّ يتمثّل في مسألة الحكم على الحدث التاريخيّ.

•**ليس للحدث إيجابيّة في ذاته**: يقول العروي «لا يرى المؤرّخ في الحدث إيجابيّة ذاتيّة»[25]، «لا يرى له وزناً أو تأثيراً أو معنى والتاريخ باعتباره مجموع الأحداث والوقائع المرويّة لا يكون مجالاً من مجالات الواقع الإنسانيّ متلاحماً متماسكاً تتابع فيه الأعمال البشريّة على نسق ثابت [...] بل يراه كمجال مهلهل متقطّع يُحتاج إلى موضوعيّة تُنضاف إليه من ميدان آخر»[26]. ومن ثمّة يمكن أن نستخلص ما يلي:

-إنّ الحدث التاريخيّ ليس له إيجابيّة أو تأثير في حدّ ذاته وإنّما الأحداث تتساوى ويمكن أن ترتّب بأيّ طريقة يتصوّرها العقل.

-ليس التاريخ عند المؤرّخ بتاريخ البشر بل تبقى القوّة الغيبيّة هي التي تُسيّره، لذلك فإنّ المؤرّخ لا يحكم على الوقائع ولا يبحث لها عن علل وأسباب. فالوقائع التاريخيّة، وإن كانت هزائم، فإنّه ينظر إليها باعتبارها محناً إلهيّة. فالتاريخ من ثمّة شأن إلهيّ وهذا ما يعطّل منطق السببيّة وإمكانيّة بناء تصوّر عقلانيّ للحدث التاريخيّ.

إنّ الوعي بالظاهرة التاريخيّة عند العرب قد حمل رؤى إيجابيّة وعقلانيّة من قبيل اعتبار التاريخ كونيًّا والانفتاح على العلوم الأخرى. وكان يمكن لهذه التصوّرات أن تُنتج معرفةً تاريخيّةً عقلانيّةً. غير أنّ هذه التصوّر قد انقطع ليترك المجال لتصوّرات عقديّة أثّرت على الوعي بالظاهرة التاريخيّة فكبّلته بجملة من الحدود والعراقيل حاول ابن خلدون تخليص التاريخ منها، لكنّ شروط العمران وثقافة العصر كانت قد طَوَت التاريخ تحت جناح الدين ممّا برّر دعوة بعض المفكّرين في العصر الحديث إلى ضرورة تحديث العقل التاريخيّ. فكيف تجلّى هذا التحديث؟ وما هي خصوصيّة رؤية كلٍّ من زريق والعروي؟

II. محاولات تحديث العقل التاريخيّ

1. محاولة قسطنطين زريق

لكن لِمَ إختيار قسطنطين زريق؟ عديدة هي دواعي إختيار

كتاب «نحن والتاريخ». ولعلّنا يمكن أن نرجعها إلى سببين أساسين: أمّا السبب الأوّل فيعود إلى أهمّية الكتاب فقد صدرت طبعته الأولى سنة 1959. فهو إذن من المحاولات الأولى، بل لعلّ لزريق فضل السبق في تحديث العقل التاريخيّ. وفضلاً عن ذلك فإنّه ما من مرجع في التاريخ إلاّ ويُشير من قريب أو من بعيد إلى كتاب «نحن والتّاريخ». أمّا السبب الثاني فيكمن في أنّ عمل عبد الله العروي قد إنطلق من نصّ زريق، لذلك تمّ التركيز على هذا الكتاب لتبيّن أهمّية رؤيته التاريخيّة وتتبعّ الخيط الرابط بين رؤية كلّ من زريق والعروي. ففيم تكمن أهمّية هذا الكتاب؟

يرسم قسطنطين زريق في فاتحة الكتاب فصل «لماذا التأريخ؟» مشروع عمله. فالكتاب «محاولة تمهيديّة في سبيل تفهّم الوعي التاريخي عند الأفراد والشعوب وإدراك معنى التأريخ كعلم يُنتظم فيه هذا الوعي وتحليل موقفنــا –نحن أبناء العربيّة اليوم– من ماضينا وتاريخنا وأثر هذا الموقف في حاضرنا ومستقبلنا»[27]. ومعنى هذا أنّ العمل يطمح إلى تعميق النظر في الوعي التاريخيّ ورسم موقف من الماضي والتاريخ، وهو أيضاً بحث في كيفيّة الممارسة العلميّة للكتابة التاريخيّة. لذلك فإنّ الباحث ينطلق من تفريق يراه ضروريًّا بين كلمة «تاريخ» و«تأريخ»، ولتجنّب هذا اللّبْس يقترح إطلاق لفظة «التّأريخ» على «دراسة الماضي» و«التاريخ» »على الماضي ذاته الذي هو موضوع هذه الدراسة»[28]. ثمّ ينتقل إلى إبراز أهمّ المواقف من الماضي في فصل بعنوان «موقفنا من الماضي» ليتبيّن أربعة مواقف هي:

■ **التيّار التقليديّ**: وهو تيّار ما زال ينهل من مصادر القرون الوسطى ويحصر زريق أهمّ سمات هذا الموقف في:

يقصر هذا التيّار التاريخ على تاريخ «الأمّة الإسلاميّة». فتاريخ الأمّة هو المجرى الرّئيسيّ للتاريخ العالميّ. لذلك فإنّ هَمَّ أصحاب هذا الموقف هو بعث «الأمّة الإسلاميّة» و«إنقاذها من الاعتداءات الخارجيّة وإحياء أمجادها».

تعليل نشوء الأحداث وتطوّرها يتمّ بواسطة التعليل الإلهيّ أو تدخّل القوى الغيبيّة في صناعة التاريخ إذ أنّ «محور التاريخ ليس في هذا العالَم بل في العالَم الأعلى»[30].

■ **التيّار القوميّ**: وهو تيّار –في ما يرى الكاتب– صاعد متضخّم يزداد اتّساعاً يوماً بعد يوم. ولعلّ أهمّ سمات النّظرة التاريخيّة لهذا التيّار:

الإقبال على الماضي إقبالاً يكاد يبلغ حدّ الانغماس فيه والخضوع الكلّيّ له. ويتمّ بذلك أسطرة الماضي باعتباره تاريخَ ازدهار. ويختلف توظيف هذا الماضي حسب طموح الاتّجاه القوميّ. فإذا كان قوميًّا عربيًّا يتمّ إحياء التراث العربيّ. أمّا إذا كان مقتصراً على بلد مّا فإنّ التاريخ ينحصر في أمجاد ذلك البلد سواء أكانت مصر أو تونس أو الجزائر...

ولبّ الماضي في هذه النظرة القوميّة هو الماضي القوميّ. وهذه النظرة إذ تُضخّم الماضي تُهمل الروابط التي تشدّ تاريخ العرب إلى تواريخ الشعوب والأمم الأخرى، وتسهو عن وحدة التاريخ البشريّ المتشابك. لذلك فإنّها نظرة تُغفل المؤثّرات الخارجيّة التي تتعرّض لها كلّ ثقافة قصد الإثراء.

■ **التيّار الماركسيّ**: وهذا التيّار –حسب زريق– يصدر عن فلسفة شاملة في تعليل الكون والإنسان والتاريخ. فهو ينظر إلى المجتمع البشريّ باعتباره مجتمعاً متطوّراً وأنّ «العاملَ المسيّرَ لهذا التطوّر هو التطوّر الذي يحدث في وسائل الإنتاج والذي يُعيّن نوع العلاقات الإقتصاديّة في كلّ مرحلة من المراحل، وهذه العلاقات الاقتصاديّة تُحتّم بدورها نوع الأوضاع الاجتماعيّة والعقائد الدينيّة والحياة العلميّة والفكريّة بكاملها»[31]. فالتاريخ البشريّ يتشكّل عبر صراع الطبقات، تفوز فيه الطبقة المؤهّلة للثورة. وتتواصل هذه الثورة حتّى يتساوى الناس مساواة اقتصاديّة تامّة.

■ **التيّار العلميّ**: هو التيّار الرابع الذي يتشكّل الآن تدريجيًّا بفعل تنبّهه للمدنيّة الحديثة واقتباسه منها. ولا يزال هذا التيّار حسب زريق «جدولاً صغيراً يتزايد يوماً بعد يوم»[32]. ويتوجّه هذا التيّار إلى الماضي دون أفكار مسبقة أو فلسفة جاهزة، ويُحاول دراسة تاريخ السلف دراسةً عقليّةً منطقيّةً «يسعى من خلالها إلى ربط الحقائق المفردة لكي يستخرج منها صورة للماضي»[33] إن لم تكن حقيقيّة فهي أقرب ما يكون إلى ذلك. وقد بدأ هذا التيّار يكتسح الجامعات من خلال البحوث العلميّة.

ورغم أهمّية هذا التصنيف إذ يقدّم أهمّ الرؤى في الساحة الثقافيّة، فإنّنا يمكن أن نلحظ بعض الهنات فيه ناجمة عن فهم غير معمّق بالمنهج الماركسيّ. وقد قدّم عبد الله العروي اعتراضاً على فهم زريق للماركسيّة إذ يقول: «عدم فهم المؤلّف [أي زريق] للمنهج الماركسيّ في التحليل التاريخيّ ظاهر. من أراد أن يحكم على هذا التحليل يجب أن يأخذ أعمال ماركس وأنجلز التاريخيّة ليرى كيف يحطّ ماركس العامل الاقتصاديّ وأنّه أبعد ما يكون من أن يُفسّر الأحداث التاريخيّة بالعوامل الاقتصاديّة»[34].

وقد رسم زريق بعد ذلك شروط الكتابة العلميّة للتاريخ وخصّ الممارسة التأريخيّة بفصول عدّة امتدّت من الفصل الثالث إلى الفصل التاسع. فعرّف التأريخ بما هو سعي لإدراك الماضي البشري وإحيائه. وأطال في تحديد المفاهيم المكوّنة لهذا التعريف. ثمّ انتقل إلى كشف الممارسة التأريخيّة وإبراز الوسائل التقنيّة المساعدة على اكتشاف الحقيقة التاريخيّة. وتبدو هذه الفصول متّجهة إلى «طالب التاريخ»، فهي دروس تقنيّة ومنهجيّة يتمرّس عليها الطالب أو المؤرّخ. فهي من هذه الجهة ليست رسماً لرؤية تاريخيّة.

وقد سعى زريق في فصل «نحن والتاريخ»، إلى تحديد رؤية تاريخيّة واضحة إذ يصرّح «ولهذا لا بدّ لنا من أن نصف بإيجاز المجتمع العربيّ تمهيداً للبحث في النظرة التي له أو بالأحرى النظرة التي يجب أن تكون له لتاريخه وماضيه»[35]. غير أنّ الحديث في هذا الفصل عن رؤية تاريخيّة يبدو باهتاً رغم وعد الكاتب. فالفصل يرسم مخاطر التاريخ العبء فيحذّر من فعل السحر الذي يتسلّط به تاريخ أمّة مّا عليها في صرفها عن مشاكلها الحاضرة. ثمّ يبيّن نجاعة الأخذ بأسلوب الصناعة التأريخيّة العلميّة، إذ هي تعمل للحاضر والمستقبل من حيث قدرتها على تمثّل الماضي في تاريخيّته ويتمنّى أن يتسرّب هذا الموقف إلى مجتمعنا «عَسَى أن تتسرّب هذه الثورة إلى أسس الموقف الذي نتّخذه من تاريخنا فتخلع عنها

سلطة الوهم والخيال وتخضعها للعقل الفاعل المميّز وتجعل من تاريخنا حافزاً لنا يدفعنا إلى الأمام ويُنمّي قابليّتنا ويقوّي مقدرتنا على صنع التاريخ الجديد»[36] . ولا نكاد نجد في الفصل موقفاً أو نظرة للتاريخ، وهو ما أشار إليه العروي بقوله: «يبقى سؤال لم يتعرّض له زريق ولا أمثاله من المؤرّخين المختصّين الذين يصفون ممارستهم للتاريخ ولا يعلّلون موقفهم»[37] . لكنّ هذا لا يعني انعدام رؤية للتاريخ وموقف من الماضي عند زريق. فالمتفحّص في الكتاب يخرج بجملة من المقوّمات لرؤية تاريخيّة حداثيّة وردت متناثرة في فصول الكتاب برمّته. ولعلّ أهمّ هذه المقوّمات تتمثّل في كون التاريخ عند زريق هو تاريخ البشر وليس تاريخاً للآلهة، وأنّ التاريخ البشريّ جملة من الأحداث تخضع لحيّز اجتماعيّ وزمانيّ. وفضلاً عن ذلك فإنّ هذه الأحداث تؤثّر في الواقع ممّا يجعل إمكانيّة الحكم على التاريخ واستخراج ما هو صالح منه وما هو فاسد واردة. غير أنّ هذه الرؤية لم تنتظم في نسق مؤتلف بل وردت شتاتاً تُسْتَشَفّ من خلال الممارسة التاريخيّة.

2. محاولة عبد الله العروي

ينطلق العروي من عدم كفاية وصف الممارسة التاريخيّة. فلا بدّ في نظره من تحديد موقف ونظرة إلى التاريخ. فكيف تجلّى موقف العروي وما هي نظرته إلى التاريخ؟

إنّ الباحث في تحديث الرؤية التاريخيّة في كتاب «مفهوم التاريخ» لا يَعْثُرُ على طلْبته، ذلك أنّ الكاتب يصرّح مند البدء «موضوع كتابنا هو المؤرّخ لا التاريخ [...] هدفنا هو وصف ما يجري في ذهن رجل يتكلم عن وقائع ماضيه من منظور خاصّ به»[38]. ولعلّ المتفحّص لفهرست الكتاب يلاحظ هذا الأمر. فالعروي يخصّ المؤرّخ باهتمام بالغ ويضع الفصل الثاني من الجزء الأوّل بعنوان «المؤرّخ» والفصل الثالث بعنوان «منحى المؤرّخ». فالكتاب يتضمّن عديد المفاهيم التقنيّة الموجّهة إلى طالب التاريخ. لذلك فإنّه لا يقدّم بحثاً في تحديث العقل التاريخيّ. ومن ثمّة يمكن عدُّ كتاب «العرب والفكر التاريخيّ» وخاصّة الفصل الثاني «العرب والتاريخ» هو الفصل الأكثر أهمّية وكثافة في بلورة نظرة في تحديث العقل التاريخيّ عند العروي.

يشير العروي في هذا الفصل إلى كتاب زريق «وفي الحقيقة كتبت هذه السطور تعقيباً على ما قاله [أي زريق] لا أقول نقداً له»[39]. وقد كان الهدف من ذلك «أن أذهب بالنتائج إلى أبعد ما ذهب إليه المؤلّف المذكور»[40]. وفضلاً عن ذلك فإنّ هذا الفصل يستحضر حدود رؤية زريق من جهة، وقصور الوعي التاريخيّ عند العرب قديماً من جهة أخرى. وقد أقام العروي عمله على مقارنة بين الوعي التاريخيّ عند العرب والوعي التاريخيّ عند الغرب، وهو ينطلق منهجيًّا من الإشكاليّات التالية: هل يمكن أن نَقْنَعَ –نحن العرب– بنظرتنا التاريخيّة القديمة رغم ما أنتجته من خضوع وضعف وتأخّر حضاريّ؟ وهل النظرة التاريخيّة التي يتبنّاها العرب تُساعد أم تعوق محاولات اللحاق بركب الحضارة؟ وللإجابة عن هذه الإشكالات يستعرض العروي نظرة المجتمع الصناعيّ للتاريخ ويحدّدها في:

■ إيجابيّة الحدث التاريخيّ بمعنى أنّ الحدث التاريخيّ له وزن وتأثير. فهذه الأحداث من شأنها أن تحدّد ظواهر وأحداثاً أخرى. وتبقى هذه العلاقة مستمرّة. فالحاضر يُفسّر بالماضي، ولا ينفكّ الحاضر يؤثّر في تأويل الماضي. وهذه النظرة تختلف اختلافاً كلّيًّا عن النظرة التقليديّة التي تعتبر أنّ الحدث ليس إيجابيًّا في ذاته.

■ ينتج عن إيجابيّة الحدث مسؤوليّة صانع التاريخ بمعنى أنّ الحكم على الوقائع ممكن وهذا هو معنى قول هيغل «التاريخ هو محكمة العقل».

■ التغيّر المستمرّ لفهم التاريخ بمعنى أنّ معرفة أحداث الماضي تتحكّم حتماً في اختيارات الحاضر ويبقى تأويل الماضي منفتحاً دائماً. فرغم أنّ الأحداث ثابتة «فإنّ مغزى تلك التواريخ متعلّق أساساً بمغزى التاريخ العالميّ، وهذا غير مقفل حيث لا ينفكّ يتغيّر وينمو»[41] .

ولا يكتفي العروي بتحديد هذه النظرة بل يؤكّد أنّها انبنت على «مبدأ فلسفيّ لا بدّ من الكشف عنه لكي نعي كلّ خلفيّات التفكير التاريخيّ»[42] . إنّ هذه الرؤية تنبني أساساً على أنّ »الأمر الإلهيّ ليس حاضراً في الكون ولا غائباً إلى أبد الدهر»[43]. ويوضّح الأمر قائلاً: «أو بعبارة أقلّ ارتباطاً بعلم الكلام إنّ الحقيقة المطلقة ليست معروفة منذ القدم ولا هي خارج متناول البشر أبدَ الآبدين»[44]. وهذا التصوّر مختلف عمّا استقرّ عند العرب من أنّه لا وجود للحقيقة إلاّ في العصر التأسيسيّ وأنّ التاريخ مضيعة للحقيقة. فإذا ما أردنا أن يكون التاريخ ميدان جدٍّ ومسؤوليّة يجب الإقرار بأنّ الحقيقة حركة وسيرورة. إنّ التاريخ بهذا يصبح «تاريخ البشر للبشر وبالبشر. أمّا ما سواه فهو إمّا تاريخ بشريّ مقنّع أو خاضع لمنطق آخر»[45]. إنّ الحقيقة التاريخيّة لم تعد بهذا مطلقة أو موجودة في فترة مخصوصة بل هي تشكّل مستمرّ يساهم في صنعها الإنسان مع أخيه الإنسان. ويضرب العروي على ذلك مثل الحقيقة في النظام الديمقراطيّ. فالديمقراطيّة باعتبارها نظاماً مدنيًّا تقتضي أن لا أحد في المجتمع يمتلك الحقيقة السياسيّة بل إنّ الحقيقة نتاج المناقشة المتواصلة والحوار البنّاء بين جميع أفراد المجتمع.

إنّ هذا المبدأ حسب العروي «عماد الممارسة التاريخيّة العصريّة»[46]. وهو يدعو العرب إلى تبنّي هذه النظرة ونبذ ما عداها. ولكن ما الداعي إلى تخيّر هذه النظرة دون غيرها؟

يقول العروي «إنّ المجتمع الذي يتمشّى على ضوء هذه النظرة التاريخانيّة يسود العالم [...]. أمّا الوفاء لرؤية خصوصيّة بدون أمل في تعميمها وفرضها على الغير، فإنّه لا يؤدّي إلاّ إلى كلام غير مسموع أي إلى اللغو في ميدان العلاقات الدوليّة»[47]. ومن أجل الإقناع بوجهة نظره ضرب العروي على ذلك مثلاً متمثّلاً في المسألة الفلسطينيّة وهو يؤكّد أنّ المشكل الفلسطينيّ دليل على أنّ العرب لا يقيمون وزناً للزمن وأنّهم لا ينظرون إلى التاريخ باعتباره سلسلة من الأحداث المترابطة بعضها ببعض. فقد تركوا الزمن يمرّ وكأنّهم مقتنعون بأنّ كلّ شيء غير مرغوب فيه سَيُمحى في الساعة الموعودة بمعنى أنّ «عصابة المغتصبين «العابرين» عندما يتحقّق الوعدُ من أَجَله الموقوت، ستختفي بين ليلة وضحاها لكي تتطهّر الأرض التي قدّر الله لها أن تتحرّر

وتتطهّر»[48]. ويؤكّد أنّه «ممّا لا شكّ فيه أنّ الساسة الإسرائيليّين قد اعتمدوا دائماً في مخطّطاتهم على نظرة العرب التقليديّة للتاريخ. ينتظرون منهم أن يتركوا الزمن يمرّ دون اتّخاذ قرارات حاسمة»[49]. إنّ المطلوب حسب العروي صنع التاريخ وليس انتظار الزمن. فالعروي ينطلق من موقف معرفي ليبرز أهمّيته العمليّة. وهو ما دفعه إلى الدعوة بحرارة إلى ضرورة تبنّي النظرة الحديثة للتاريخ وإن كان ذلك «على أساس المنفعة فقط»[50]، «بدون إصدار أيّ حكم فلسفيّ، قيميّ، أبديّ، على الفرضيّات المعرفيّة التي تعتمد عليها»[51]. ويضيف قائلاً: «ندعو إلى ضرورة اعتناقها إذا أردنا أن نعيش في عالم اليوم، أمّا إذا أردنا أن نموت وندفن ونجعل من بلادنا حديقة حيوان يتفرّج عليها السوّاح فلنا ذلك. على أنّ الذين يختارون هذه الطريق ولسان حالهم يقول: الموت ولا التغيّر، يجب عليهم استشارة العرب كلّهم، عالمهم وأمّيّهم، شيخهم وشابّهم، جيل اليوم وجيل الغد، لا أن يختار الانتحار البعض منّا ويفرضه على الآخرين كواجب مقدّس»[52]. وبحماسة الداعية يقول العروي: «لنصفّق لهذا التحوّل المرتقب، الذي يبشّر بتحوّلات أخرى، ولنعمل بكلّ قوانا، وكلّ منّا في ميدان عمله، على توسيع وتعميم وإرساء قواعد هذه النظرة، لأنّها عنوان يقظتنا إلى التاريخ وإلى الحياة»[53].

ولكن إذا غضضنا النظر عن هذه اللهجة المتحمّسة والذاتيّة لتبنّي هذه النظرة التاريخيّة الحديثة فهل يمكن أن يتمثّلها أفراد المجتمع دون فهم أسسها العلميّة والفلسفيّة؟ وبتعبير آخر هل يمكن لنظرة مّا أن تسود في المجتمع دون الوعي العميق بأسسها العلميّة والمعرفيّة؟

إنّ الأغلب على الظنّ أنّ نظرة مّا لا يمكن أن تَسُود مجتمعاً مّا لم يَعِ أسسها ويتمثّلها التمثّل الصحيح فيتشبّع بها ليُحسن توظيفها وإلاّ ظلّت هذه النظرة دون حامل معرفيّ ممّا يُسهّل الارتداد عنها إذ تظلّ نظرة مسقطة على ثقافة المجتمع. إنّ هذه النظرة ما لم تكن وليدة ظروف ثقافيّة، ورؤية عقليّة نابعة من حركة المجتمع فإنّه يصعب إسقاطها عليه ويعسر أن يتمثّلها تمثّلاً صحيحاً. غير أنّ هذا لا يعني رفض هذه النظرة التاريخيّة الحديثة وإنّما يجب رفض فكرة تبنّيها على «سبيل المنفعة فقط» فالأجدى تبنّي هذه النظرة فلسفيًّا وممارسة تاريخيّة.

لقد سعى البحث إلى أن يصل القديم بالحديث وكانت غايته الكشف عن نظرة العرب قديماً إلى التاريخ وقد بان أنّ هذه النظرة ما زالت سائدة. لذلك كان القسم الثاني من العمل محاولة لاستقراء أهمّ المحاولات التحديثيّة. فكانت أوّل المحاولات كتاب «نحن والتاريخ»، وقد تأكّد أنّ زريقاً ما كان وكدَه أن يقدّم رؤية بقدر ما كان يسعى إلى ترسيخ ممارسة. وقد تفطّن العروي إلى هذا الأمر فانطلق من حيث انتهى زريق ليقدّم رؤية حديثة للتاريخ ودعوة متحمّسة إلى تبنّيها. وقد بدت هذه الجهود مفيدة في محاولتها ترسيخ وعي حداثيّ بالظاهرة التاريخيّة.

باسم المكّي
باحث من تونس

الهوامش والمراجع

1 ـ زريق (قسطنطين)، نحن والتاريخ، بيروت، دار العلم للملايين، ط. 6، 1985.

2 ـ العروي (عبد الله)، العرب والفكر التاريخيّ، بيروت، الدار البيضاء، المركز الثقافيّ العربيّ، ط. 3، 1992.

3 ـ استفدنا هنا وفي مراحل عرضنا لتشكّل العقل التاريخيّ عند العرب استفادة جمّة من أعمال ندوة للمرحلة الثالثة سنة 2001–2000 بكلّيّة الآداب والعلوم الإنسانيّة بصفاقس أشرف عليها الأستاذ توفيق بن عامر تحت عنوان «مناهج المؤرّخين المسلمين إلى حدود القرن التاسع هجريّ».

4 ـ انظر في هذا الصدد أطروحة محمّد عجينة، موسوعة أساطير العرب عن الجاهليّة ودلالاتها، بيروت، دار الفارابي، تونس، دار محمّد علي الحامي للنشر والتوزيع، ط. 1، 1994. والأطروحة تبرز الفضاء الأسطوريّ الذي شكّله العرب لتمثّل ظواهر الوجود والطبيعة والتاريخ.

5 ـ العروي (عبد الله)، العرب والفكر التاريخيّ، ص: 79.

6 ـ TRIKI (Fathi)، L'esprit historien dans la civilisation arabe et islamique، Tunis، Maison tunisienne de l'édition et Faculté des Sciences Humaines et Sociales de Tunis، 1991، p. 44.

7 ـ العروي (عبد الله)، العرب والفكر التاريخيّ، ص: 79.

8 ـ TRIKI (Fathi)، L'esprit historien، p. 237.

9 ـ انظر: ابن جرير الطبري، تاريخ الأمم والملوك، دار الكتب العلميّة، ط. 2، 1987.

10 ـ يقول فتحي التريكي في هذا الصدد:
«L'histoire est، en ce sens، enquête، connaissance، savoir et science، tout en étant récit des événements passés » L'esprit historien، p. 295.

11 ـ ابن خلدون (عبد الرحمان)، مقدّمة ابن خلدون، بيروت، دار الجيل، (د. ت.)، ص: 4.

12 ـ المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

13 ـ المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

14 ـ المصدر نفسه، ص: 5.

15 ـ المصدر نفسه، ص: 4.

16 ـ المصدر نفسه، ص: 5.

17 ـ ابن الأثير (عزّ الدين)، الكامل في التاريخ، بيروت، دار الفكر، (د. ت.)، ج. 1، ص: 5.

18 ـ TRIKI (Fathi)، L'esprit historien، p. 238.

19 ـ Ibid.، p. 321.

20 ـ بعد سنوات قلائل من وفاة ابن الأثير (تـ 1236 م)، سقطت بغداد في أيدي المغول سنة 1258 م.

21 ـ العروي (عبد الله)، العرب والفكر التاريخيّ، ص: 85.

22 ـ المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

23 ـ المصدر نفسه، ص: 86.

24 ـ المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

25 ـ المصدر نفسه، ص: 87.

26 ـ المصدر نفسه، الصفحة نفسها.
27 ـ زريق (قسطنطين)، نحن والتاريخ، ص: 13.
28 ـ المصدر نفسه، ص: 14.
29 ـ المصدر نفسه، ص: 29.
30 ـ المصدر نفسه، ص: 30.
31 ـ المصدر نفسه، ص: 39.
32 ـ المصدر نفسه، ص: 42.
33 ـ المصدر نفسه، ص ص: 43-42.
34 ـ العروي (عبد الله)، العرب والفكر التاريخيّ، ص: 86، الهامش: 11.
35 ـ زريق (قسطنطين)، نحن والتاريخ، ص: 201.
36 ـ المصدر نفسه، ص: 219.
37 ـ العروي (عبد الله)، العرب والفكر التاريخيّ، ص: 90.
38 ـ العروي (عبد الله)، مفهوم التاريخ، الدار البيضاء، المركز الثقافيّ العربيّ، ط. 1، 1992، ج. 1، ص: 17.
39 ـ العروي (عبد الله)، العرب والفكر التاريخيّ، ص: 77.
40 ـ المصدر نفسه، الصفحة نفسها.
41 ـ المصدر نفسه، ص: 92، الهامش: 13.
42 ـ المصدر نفسه، ص: 93.
43 ـ المصدر نفسه، الصفحة نفسها.
44 ـ المصدر نفسه، الصفحة نفسها.
45 ـ العروي (عبد الله)، مفهوم التاريخ، ج. 1، ص: 34.
46 ـ العروي (عبد الله)، العرب والفكر التاريخيّ، ص: 94.
47 ـ المصدر نفسه، الصفحة نفسها.
48 ـ المصدر نفسه، ص: 97.
49 ـ المصدر نفسه، ص: 98، الهامش: 17.
50 ـ المصدر نفسه، ص: 98.
51 ـ المصدر نفسه، الصفحة نفسها.
52 ـ المصدر نفسه، الصفحة نفسها.
53 ـ المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

WWW.Philasophiasafadi.com

نداء منبر فيلاصوفيا

الفلسفة ليست موضوع حبّ أو صداقة فحسب. إنها موضوع العشق. لذلك أقمنا فيلاصوفيا صفدي، لكي ندعو عشّاق الفلسفة، وليس أصدقاءها أو أحباءها فقط. والدعوة هي للمشاركة الحيَّة المتمادية في سرد وتداول قصص هذا العشق إنطلاقاً من تعريفنا للفلسفة، أن لها حصة السؤال في كل شيء، سواء كان الشيء نصّاً أو معيشة.

نوافذ الموقع:

- **عرض لصفحات من مجلتيْ: الفكر العربي المعاصر، العرب والفكر العالمي، ابتداءً من أعدادها الراهنة والعودة إلى مختارات من محاورهما السابقة.**
- **مقالات وأبحاث منشورة أو سواها، ونصوص من أعمال مطاع صفدي.**
- **نوافذ تبادلية مع الأصدقاء والزوار، كما يلي:**
- **رواق سقراط**: مختارات من أفكار ونصوص، من تراث الفلسفة ومشاهدها الراهنة، مراجعات الكتب.
- **نقطة حوار**: حول شخصية مفكر أو مُبدع، أو اتجاهات معينة في الحياة الثقافية.
- **مقهى فلسفي**: جلسة حرة متعددة الأصوات والآراء والمواقف.
- **وجهات نظر**: مساحات مفتوحة مع فريق المركز وزوار المنبر.
- **شخصية العدد**: تقديم بروفيل لشخصية فلسفية أو إبداعية.

والمشاركة منتظرة من الجميع